



GLOBALIZAÇÃO E CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

Para uma fenomenologia do homem
Uma fenomenologia do *religare*

JOSÉ CARLOS CALAZANS

Prefácio de
Guilherme d'Oliveira Martins

MESTRADO, LICENCIATURA E CENTRO DE ESTUDOS EM CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

2008

CADERNOS DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

Num formato de “caderno”, serão publicados textos inéditos, compilações de textos vários, relatórios, subsídios para a investigação ou ponto de situação de investigações realizadas ou ainda a decorrer, no âmbito da área da Ciência das Religiões, na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

Com estas edições pretende-se comunicar os resultados obtidos e suscitar a investigação com base nos conteúdos apresentados, fomentando o debate e futuros trabalhos que superem os aqui editados.

Direcção dos Cadernos de Ciência das Religiões

PAULO MENDES PINTO

Propriedade

Mestrado, Licenciatura e Centro de Estudos em Ciência das Religiões
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Ficha Técnica

Autor: JOSÉ CARLOS CALAZANS

Paginação: Rui A. Costa Oliveira

Impressão: Gráfica Povoense

Maio 2008

Depósito Legal n.º

ISBN 978-972-8881-49-8

A área de Ciência das Religiões, na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias é constituída pelas seguintes linhas de acção (investigação, docência e edição):

- *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*
(<http://ciencia religoes.ulusofona.pt/>)
- Licenciatura em Ciência das Religiões
- Mestrado em Ciência das Religiões
- Centro de Estudos em Ciência das Religiões
- *Blog de Ciência das Religiões*
(<http://religare.blogs.sapo.pt/>)
- Fórum de Ciência das Religiões
(<http://cienciasreligoes.forumeiros.com>)
- Portal de Ciência das Religiões
(<http://cienciasreligoes.atSPACE.com>)

GLOBALIZAÇÃO E CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

Para uma fenomenologia do homem
Uma fenomenologia do *religare*

JOSÉ CARLOS CALAZANS

Prefácio de
Guilherme d'Oliveira Martins

MESTRADO, LICENCIATURA E CENTRO DE ESTUDOS EM CIÊNCIA DAS RELIGIÕES
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

2008

Sumário

PREFÁCIO por <i>Guilherme d'Oliveira Martins</i>	7
INTRODUÇÃO.....	15
I. A EMERGÊNCIA DA ESPIRITUALIDADE LAICA	19
II. SEGURANÇA E ESTRATÉGIA NO CONCERTO DAS NAÇÕES	29
III. RELIGIÃO E ECONOMIA NA FRONTEIRA DA SOCIEDADE CIVIL.....	38
IV. CAVALARIA COMO EXEMPLO DE ESPIRITUA- LIDADE LAICA	48
V. A QUEBRA DO PARADIGMA DOMINANTE AME- RICANO.....	54
Bibliografia.....	62

Introdução

A Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias criou recentemente, e pela primeira vez em Portugal, a licenciatura em Ciência das Religiões que, de importância capital para a compreensão dos fenómenos religiosos e das inter-religiosidades, alarga a sua acção epistemológica ao campo da diplomacia. Assim, pela sua natureza, uma Ciência das Religiões pode prestar um serviço de extraordinária importância não só no esclarecimento, na compreensão e na integração social de todos os agentes culturais do oriente e do ocidente, que compõem a nossa sociedade hodierna, como contribuir para o concerto das nações no mais profundo respeito na igualdade dos direitos religiosos e da cidadania.

Numa primeira abordagem pode parecer pretensioso da nossa parte apresentarmo-nos como “especialistas”, de um conjunto de saberes que por si mesmos são transcendentais, e que levam o ser humano à transcendência de uma fenomenologia do espírito, pela análise criteriosa de uma semiologia religiosa e das relações entre os indivíduos como entes espirituais e intervenientes sociais ao mesmo tempo.

No sentido em que Ortega y Gasset se referiu sobre os homens da ciência actual serem o protótipo do “homem-massa”, é verdade que nós não escapamos desta “barbárie do especialismo” (Ortega y

Gasset, 1982). Mas o que nos torna especiais e imprescindíveis para o mundo contemporâneo?

A Ciência das Religiões não é uma sociologia nem uma antropologia, e de forma nenhuma uma etnologia. Não é uma exegese mística, que faz uns intelectualmente mais aptos do que outros, nem uma teologia – no sentido em que esta se ocupa do estudo de Deus. A Ciência das Religiões debruça-se sobre os fenómenos religiosos num contexto intercultural, partindo do estudo comparado dos textos, das línguas e das etimologias, das filosofias que animam as religiões, das linhas de pensamento que delas partiram e de como elas influenciaram as sociedades, os grupos e as tendências do pensamento. Mas nem sempre foi assim. A necessidade de estudar outras culturas e outras religiões, que não a cristã, surgiu de uma urgência de conquista espiritual e política. Essa foi a característica da *Missionação* portuguesa em África, na Índia e no Brasil nos séculos XVI-XVIII; e foi continuamente pelo tempo das colonizações europeias. O estudo das religiões passou então de uma urgência do conhecimento para reforçar a crítica e assegurar o catecismo e a conversão, para uma necessidade de globalizar a geometria dos colonialismos. O estudo das religiões, no século XIX e até finais da década de sessenta do século XX, teve esta tendência.

Neste postulado dos estudos religiosos devemos referir que o grande orientalista Max Müller (1823-1901), alemão e protestante do período romântico ao serviço da Inglaterra e da universidade de Oxford, ao escrever ao Duke de Argyll em 1868 (então secretário de estado da Índia), dizia: *The ancient religion of India is doomed, and if Christianity does not step in, whose fault it be?* (in Devi Chand 1988). Mas devemos compreender que, o que nos impressiona hoje nesta afirmação foi perfeitamente natural num tempo específico, numa história cujos contornos eram diferentes e que, apesar de pensarmos de forma diferente, herdámos ainda assim alguns comportamentos que nos comprometem política, social e espiritualmente. O diálogo intercultural só muito recentemente começou, acelerado de forma

vertiginosa por acontecimentos dramáticos que marcarão para sempre na nossa memória o começo deste milénio.

Vimos os estudos comparados das religiões surgirem associados aos primeiros passos da linguística (como no caso dos estudos indológicos e indo-europeus) nas universidades, nos institutos de estudos africanos e asiáticos e nas sociedades de geografia em todo o mundo. E vimos os mesmos estudos a autonomizarem-se a pouco e pouco e a associarem-se à antropologia, à sociologia e à linguística, mas não sem antes a religião ter passado por um processo de secularização. É, porém, a partir do momento em que a Ciência das Religiões se laicizou, que pôde iniciar o longo percurso no diálogo das culturas e das religiões tão urgente na contemporaneidade.

Este processo de autonomia epistemológica da Ciência das Religiões em relação a qualquer teologia, ao antigo colonialismo europeu e americano e até à própria antropologia, contou em Portugal com grandes génios ligados às línguas clássicas e à etnologia dos séculos XIX-XX. José Leite de Vasconcelos (linguista, filólogo e etnólogo), Aniceto dos Reis Gonçalves Viana, Gonçalves Cardoso, Augusto Epifânio da Silva Dias, Guilherme Vasconcelos Abreu (linguista, orientalista e indólogo), Monsenhor Sebastião Rodolfo Dalgado (linguista e etimologista), Mariano José Saldanha, F. M. Esteves Pereira, António da Silva Rego e Margarida Corrêa de Lacerda. Todos eles, de forma determinada e altamente pedagógica, contribuíram para a cultura portuguesa, e para a construção desta ciência do ser humano que hoje se afirma tão urgentemente na construção da liberdade e da justiça.

A Ciência das Religiões pretende estudar (epistemologicamente) os fenómenos religiosos partindo do fundo linguístico das línguas sagradas nas quais as religiões se formaram; comparar as geometrias dos discursos ao nível das relações e das tensões sociais; a formação das ideias e das geometrias cosmológicas e cosmográficas; o fundo ético e universal que atravessa transversalmente todas as religiões; os comportamentos específicos de todas as religiões na sua interação interna e com a sociedade onde vivem, etc.

Mas cabe esclarecer que a Ciência das Religiões, enquanto desígnio genérico, é-o, como *episteme* (conhecimento) no mundo e no ser humano, enquanto que no particular – em cada país, em cada nação, em cada cultura – toma como exemplos de estudo e de análise, os que interagem no seu próprio território. Isto para dizer que a Ciência das Religiões em Portugal tem a extraordinária característica de incluir toda a história da Expansão e dos Descobrimentos, da forma tão única como os portugueses interagiram com os outros povos, vivencialmente ao nível do pensar, do agir e do fazer religião; encerrando igualmente as experiências dramáticas e cauterizantes da perseguição que a Inquisição moveu aos Judeus e Cristãos-Novos. Portugal aceitou hoje igualmente os mesmos povos que outrora encontrou na China, na Índia, em África e no Brasil, mas já parte integrante da cidadania, em Liberdade e em Justiça. Dizemos, portanto, que a Ciência das Religiões em Portugal tem a originalidade de emergir com uma tradição muito própria em relação às particularidades que se manifestam noutros países, e que pela experiência histórica – por ter liderado a revolução científica com as Descobertas (que foram muitas), e ter desenvolvido um colonialismo muito próprio – apresenta uma nova feição e uma postura singular no colectivo da Ciência das Religiões no mundo. Finalmente, a Ciência das Religiões, que começa a dar os “primeiros passos”, só aparentemente é jovem, pois os seus alicerces científicos, pedagógicos e históricos são fundos e têm a resistência do tempo que os portugueses ajudaram a construir, vivendo com os outros povos pelo mundo, que o foi da Expansão e o da Emigração.

O contributo da Ciência das Religiões para a compreensão do fenómeno religioso é tão importante como para a paz social. Promovê-lo é, ao mesmo tempo, ajudar a construir uma diplomacia de paz entre os povos.

I

A emergência da espiritualidade laica no contexto de uma estratégia internacional

Muito antes do fenómeno da Globalização se ter tornado evidente ao mundo, do capitalismo liberal ter emergido por entre os mercados em crise do capitalismo tradicional, e da queda do sistema comunista, um outro fenómeno de longa duração tinha já dado início, espalhando-se pelo extremo oriente durante séculos.

Cada vaga transformista torna-se facilmente numa moda que se difunde com os coloridos adjectivos dos Média, e a Globalização é daqueles vocábulos que tem tido o lugar de destaque, quer em tonalidades escuras e temerárias, quer revelado como uma luz ao fim do túnel socio-económico.

A Globalização é apresentada como um novo ser detectado no corpo do mundo, com o qual temos de viver, tal como centenas de vírus e bactérias das quais dependemos para viver e morrer.

Mas, tal como estes microrganismos sempre existiram, também a Globalização sempre foi uma constante na equação de crescimento da humanidade. O desenvolvimento de qualquer organismo estende-se sempre de forma endógena e antropocórica, e quando parte de uma colónia, observa-se o crescimento síncrono no caos

aparente. Esta é a força invisível de qualquer processo de Globalização, quer seja ela de ordem económica ou ecológica (cf. Rolo, 2000, pp. 65-73).

Porém, a Globalização emergente que tanto tem assustado os países desfavorecidos e que tem entusiasmado os mais ricos, contém o sortilégio de uma síntese epidémica espiritual, com um valor de incalculável riqueza para todas as nações do mundo. Em definitivo, a Globalização não é um monstro, que irá devorar as culturas frágeis do Terceiro Mundo, nem salvar os países ricos do colapso do capitalismo.

A Globalização não é apenas uma emergência económica, ela é muito mais cultural e espiritual, manifestando-se com certa regularidade na história da humanidade. A expansão do hinduísmo pelo extremo oriente, assim como posteriormente do budismo, são os exemplos mais exteriormente marcantes do processo de Globalização, que para além de terem normalizado as culturas orientais num sem número de ritos religiosos e introduzido constantes filosóficas e linguísticas, que a ética social e de estado têm utilizado ainda hoje para proveito das populações, só foi igualada à expansão dos primeiros impérios indianos e chineses, ou às conquistas de Gengis Khan.

No ocidente, a Globalização teve dois focos como que fractais: um na Europa oriental a partir de Alexandre Magno e da cultura grega até ao império romano; a outra, com o epicentro no Médio Oriente, com a revolução do Cristianismo. Tal como num corpo vivo não podemos separar os órgãos que o compõem, correndo o risco de o matar, igualmente não podemos extirpar à Globalização, o que nos parece apressadamente inadequado. A cultura do económico, a cultura da história e a cultura do espírito são inseparáveis do corpo da humanidade, seja ela qual for. A Globalização é tanto um fenómeno hodierno, como do momento em que o primeiro homem começou a trocar experiências com o seu semelhante num território vizinho, ou distante na geografia física e da fé. A Globalização é um fenómeno próprio ao crescimento da

humanidade, e deixará de existir quando neste planeta já não viverem seres humanos.

Devemos porém, fazer um esforço para entender as nossas próprias limitações neste processo de crescimento do humano, que comporta as duas faces do existir: a paz e a guerra; e citando Adriano Moreira "...a paz é indivisível num mundo unificado pela Globalização das interdependências, um facto demonstrado por duas guerras chamadas mundiais, que se desenrolaram na mesma geração, e que foram exclusivamente ocidentais pelas causas e mundiais apenas pelos efeitos, hoje chamados colaterais, que atingiram todas as áreas culturais, todas as etnias, todos os lugares da terra" (A. Moreira, 2006). O alargamento do entendimento do real (o uso da *razão*), o crescimento dos poderes do *orbis* e do ecúmeno, das nações e dos impérios, arrastou sempre consigo mais do que devia o direito da liberdade de uns e de outros. Entenda-se que o conceito de Liberdade foi (e é), uma construção só possível no espaço intelectual e espiritual do próprio ser humano; que só muito recentemente na nossa evolução de civilização urbana, construímos fronteiras de segurança política, económica e religiosa, mas acima de tudo desvendámos que fabricámos fronteiras psicológicas, porque simplesmente receamos perder a identidade do que somos, ou do que julgamos ser. Mas, em fim, para que serve a memória se não para salvaguardar a afirmação da existência humana? A descoberta do outro, ou do *nós*, tem essa faculdade *in extremis*, de prolongar fora do espaço temporal, a memória do *termos sido* e a possibilidade do que *viremos a ser*.

Eis um dos aspectos mais profundos que nós aprendemos como corolário da evolução e da Globalização intemporais. Mas, tal como qualquer aprendizagem, o factor tempo é fundamental à mestria das capacidades e utensílios aprendidos. A Globalização é um paradigma antropológico, parte da psicogénese humana e, como tal, sujeita às limitações naturais da neurologia, mas igualmente da percepção ética e espiritual do ser humano em construção.

Não confundamos porém, em exclusividade, Globalização com

expansão política e económica. Não assombremos o percurso natural da construção da humanidade com o significado restritivo dos impérios e dos colonialismos, das massificações destruturantes que aviltaram, e ainda humilham, a liberdade do cidadão no uso da sua intimidade espiritual e ética. A Globalização de que vos falo, é a da própria humanidade. Por isso evoco aqui a natureza última e primeira do verdadeiro humanismo, que no ocidente (Europa) e no oriente (o Médio e toda a Ásia) trouxeram ao ser humano o melhor de si como possibilidade feliz, como desenvolvimento espiritual e ético, como esperança do existir universal, mas em paz, em liberdade, em respeito, em cidadania.

Melhor do que qualquer outro povo ocidental europeu, os Portugueses percorreram o caminho da Globalização, aplicando durante os séculos XVI-XVII os mesmos princípios à Expansão e aos Descobrimentos. Tentaram assim ganhar competitividade no Mundo Global da Europa e do Renascimento, mas perderam-no por serem pequenos em número e por quererem uma exclusividade impossível de alcançar. Mas a verdadeira riqueza que os Portugueses alcançaram no processo de Globalização da humanidade moderna, foi o do relacionamento com outras culturas, o de criar raízes e o de, contra um sistema, aceitar o pensamento e a fé de outros povos. Isto os Portugueses conseguiram pelo seu espírito e pela sua imensa alma feita mar incógnito, ainda por cumprir.

* * *

A emergência que julgamos ser agora a da Globalização, falada e escrita, e que se apresenta com os contornos apelativos de uma revolução económica e financeira, tem já um nome, uma personalidade, um psiquismo evidente. A sua sigla é a própria imagem da síntese da Globalização contemporânea. O BRIC (Brasil, Rússia, Índia e China) tem as potencialidades do crescimento antropológico do ser humano, mas ainda assim sujeito à percepção ética e

espiritual limitadas, que de uma maneira ou de outra ainda condicionam o nosso comportamento social e político no começo do século XXI.

A importância do próprio globalismo ao longo dos séculos, fez evidenciar, mesmo em ausência dos direitos humanos, o que de verdadeiramente tem a Globalização de humanístico. Não se pode, portanto, apresentar uma Globalização-BRIC, como sendo unicamente um fenómeno de emergência financeira e económica, quando, antes de tudo, ela é uma afirmação ontológica do ser humano, com uma dimensão profundamente ética de transcendência universal. Há que apreendê-la.

A oportunidade histórica que temos, sob o ponto de vista cultural e espiritual, de entrarmos noutra nível espaço temporal, psicogenésico e antropocósmico é claro, mas ao mesmo tempo dramático. Tal como afirmaram os economistas globais Roopa Purushothaman e Dominic Wilson na conferência *Global Economics* (organizado pelo Goldman Sachs a 12 de Julho de 2005 em Nova Iorque), dentro de cinquenta anos o Brasil, a Rússia, a Índia e a China (BRIC), tornar-se-ão a maior força da economia do mundo. Esta nova realidade terá implicações enormes e irá transformar o mundo profundamente, de uma maneira totalmente imprevisível e irreversível. Os dois economistas prevêem nos próximos quarenta anos que o BRIC irá ultrapassar em US dólares o próprio G8, significando que as maiores economias do mundo não serão as mais ricas (em rendimento *per capita*).

Mas, repare-se que, enquanto já se fala no BRIC como a futura potência económica do mundo, ainda não se lhe referiu como uma componente cultural, linguística e acima de tudo ético-espiritual; advirto ainda: a democracia política parece evidenciar-se e sobrepor-se perigosamente à democracia moral, que lhe deveria regular os propósitos. Mas é disto mesmo que se trata, ou que devemos tratar aqui e noutros congressos: da natureza da Globalização e do BRIC; da *práxis* diplomática entre este novo bloco emergente com os restantes países do mundo e dos países que compõem o BRIC

entre si mesmos. Em fim, tratar do fundo identitário de cada um deles, como das suas vertentes religiosas e de espiritualidade laica que lhes têm animado a alma colectiva ao longo dos séculos; das experiências que adquiriram enquanto percurso ontológico, ético, espiritual e filosófico.

Cada um dos países que integram o BRIC tem um percurso muito específico de história. Mas o que determina mais a sua identidade, mais do que a própria afirmação económica, é a língua – expressão da alma de um povo. E o Brasil expressa-se em língua portuguesa, que encerra em si mesma a riqueza de uma história única, original, de uma língua que, mais do que a própria religião, se transformou numa língua franca em África e no oriente, pelo tempo que duraram as descobertas e a expansão, e que hoje é o elo de coesão no entendimento entre os países que assumiram a língua de Camões como a sua.

O Brasil, portanto, terá a responsabilidade de levar a língua portuguesa – a cultura sintetizada pelo matiz brasileiro – à frente do BRIC. E ninguém melhor do que o Brasil pode servir de modelo cultural e religioso, num momento tão dramático como o que vivemos hoje. O Brasil é o resultado da Globalização dos descobrimentos, da Globalização da emigração e da Globalização da auto-determinação política e económica dos países latino-americanos. Tem uma experiência de diálogo e de convivência cultural e religiosa única, só comparável à Índia, e que importa estudar num contexto de Ciência das Religiões.

Como em todos os fenómenos de Globalização, existe sempre uma síntese “epidémica” espiritual que se propaga de forma repetitiva. Este efeito cultural, que se difunde em geometria fractal de longa duração, insere-se num dos processos culturais mais complexos da humanidade e que é matéria de estudo em Antropologia Generativa ao nível da origem da língua. Ora, o que temos em mente e como matéria de estudo, e que já referi como “oportunidade histórica”, é o facto de nesta Globalização-BRIC o primeiro país e a primeira cultura a ser representada a nível mundial, ser pre-

cisamente a cultura portuguesa, com todos os elementos identitários que definem uma civilização.

Torna-se claro agora o meu propósito de vos alertar para a urgência de estudarmos este fenómeno no âmbito da Ciência das Religiões; de analisarmos os fenómenos antecedentes no percurso histórico; de lhes descortinarmos as ascendências e as preponderâncias no pensamento e nas religiões a que deram origem ou que ajudaram a disseminar; de examinarmos os choques culturais e civilizacionais que provocaram no percurso do fenómeno globalizante, comparando-os com os acontecimentos recentes que nos têm acometido; de estudar as contribuições conceptuais, teológicas e epistemológicas, linguísticas (etimológicas) e semiológicas; de tentar tirar um sentido útil das conquistas alcançadas pelas sínteses globalizantes que nos antecederam, com o objectivo de melhorarmos os nossos comportamentos interculturais, e de tornarmos inteligíveis o que as sensibilidades outrora prejudicaram na aproximação e no entendimento entre os povos e as nações.

Neste contexto tão complexo de uma geometria multicultural como o é uma Globalização, o BRIC apresenta-se diferenciado em relação a outras globalizações, no sentido em que esta é composta e não simples – assemelhando-se ao que Roma impôs enquanto império; composta por quatro culturas diferentes: a portuguesa, a russo-eslava, a indiana e a chinesa. Aqui é evidente o elemento indo-europeu preponderante, que procurará um equilíbrio funcional com a massa cultural chinesa, mas é justamente no espaço de uma dinâmica entrópica que o BRIC assume, que a Ciência das Religiões como *episteme* encontra o seu campo de acção, no estudo e na regulação das relações espirituais, interculturais e diplomáticas. É, portanto, nossa responsabilidade enquanto cientistas e cidadãos do mundo, estudar o fenómeno actual da Globalização-BRIC e contribuir de forma clara para a transição do humano num novo patamar histórico psicogenésico e antropocósmico, para a paz, para a liberdade individual e para uma filosofia do cidadão.

* * *

Chegámos ao ponto em que se torna inteligível o sentido da expressão, “para uma fenomenologia do homem, uma fenomenologia do *religare*”, no significado da “emergência da espiritualidade laica no contexto de uma estratégia internacional”.

A evolução histórica, e até linguística, do corpo das religiões no mundo, teve a sua função igualmente reguladora das emoções e das aspirações mais nobres da humanidade, deu-lhe as bases para uma ética e uma ontologia, acedeu-lhe as possibilidades quase infinitas da metafísica e da lógica, desenhou para o ser humano a primeira cartografia do cosmos. Mas transformou-se no percurso da marcha da humanidade. O corpo das religiões moldou-se e mimetizou-se para poder acompanhar a imparável marcha do pensamento do ser humano e do alargamento do seu espírito. Manteve-se porém com o mesmo corpo para conservar a sua identidade; o bem que quis fazer a si mesmo tornou-se inapropriado e dessincronizado em relação às mutações psico-intelectivas do ser humano. O seu pensamento é sempre mais rápido do que a realização das suas obras no mundo e, assim, é igualmente com o corpo das religiões e das ideologias.

Tomando como exemplo as emergências do Budismo na Índia e do Cristianismo no Médio Oriente, eles têm a marca clara da necessidade de reformas no mundo do real, das representações sócio-políticas e religiosas padronizadas, num tempo que foi o das religiões de estado. Mas sempre no sentido do bem social e espiritual, da igualdade de oportunidades e do respeito pela opção do cidadão em relação às suas necessidades morais e espirituais. A fenomenologia do espírito não se compadece com o *corpus* do social e do religioso, porque busca incessantemente pelo *religare* o ir sendo para a eternidade.

Este é o prodígio subjacente ao existir do ser humano e a causa para o (re)surgimento e sobrevivência das formas puras de religião (os gnosticismos do ocidente e do oriente), mas igualmente o sorti-

légio daquelas que em nome de um *religare*, verdadeiramente provocam um *abrumbo* na aproximação do ser humano ao divino, desfigurando o *facies* da sua dimensão universal (antropocósmica). Até nisto a Ciência das Religiões tem de estar atenta e estudar as origens de tal atitude, apontando-lhe as origens e os males, tentando encontrar um equilíbrio na relação com o sagrado e com o universo que conhecemos. Por este motivo considero imperioso dimensionar a Ciência das Religiões, como instrumento hábil da diplomacia no mundo, regulando, aconselhando, esclarecendo o que as emoções do legado religioso e político, tanto confundiram durante séculos e insistem em não quererem separar.

Cabe aqui esclarecer que “laicismo” não significa ao cidadão dever ausentar-se da sua religiosidade, ou de evitar um sentido filosófico orientador na sua vida, pois há uma religiosidade laica. Esta percepção e conceito que expressei, teve várias fisionomias em diferentes momentos das globalizações históricas. Mas laicismo religioso não significa necessariamente marginalidade; não no sentido de um estado moderno, onde os direitos fundamentais do indivíduo estão assegurados pela constituição. Laicismo religioso é o fundo comum do sentido religioso do ser humano, sem que esteja necessariamente associado de forma explícita a um *corpus* religioso autenticado pelo *status*. Ele é parte integrante do “cosmopolitismo”, tal como Jorge Sampaio – actual e primeiro Alto Representante da ONU para o Diálogo de Civilizações – referiu recentemente, “O cosmopolitismo, com tudo o que implica de conhecimento, de comparação e de convivência pacífica entre diversas formas de viver e de pensar, sempre foi uma ameaça para fundamentalismos e particularismos diversos, de raiz religiosa, nacionalista ou ideológica, e sempre foi por eles atacado com grande virulência. Com efeito, ao permitir comparar experiências e circular livremente entre diferentes povos e civilizações, o cosmopolitismo encoraja o espírito crítico e a liberdade de pensamento e de expressão, valores que estão no âmago da cultura política liberal e democrática. Na exacta medida em que esses valores têm um apelo universal, provocam re-

sistência por parte de todos os dogmatismos que se vêem ameaçados na sua pretensão de deter a verdade absoluta. Uma cultura cosmopolita é uma cultura tolerante à expressão da diferença, aberta à discussão, curiosa em relação ao outro. Essa tolerância funda-se na defesa das liberdades individuais — de pensamento, de expressão, de religião, de associação — como valor máximo da organização política da sociedade e tem, como limite, a própria intolerância: por outras palavras, só não podemos ser tolerantes perante a intolerância alheia” (J. Sampaio, 2006).

É próprio da condição humana a tendência inata para a dimensão do espírito, como a sua natural atracção pela imensidão do universo que se espalha como um mar incógnito. Mas quer para um budista, como para um cristão ou um muçulmano, ou até para um republicano, o seu fundo matricial é o mesmo, e ele é exactamente o que denomino por “laicismo religioso”. É aqui, neste nível de construção do ser humano político e religioso, que visiono a necessidade da Ciência das Religiões ocupar o lugar que lhe está designado, no contributo para o diálogo das civilizações e dos estados.

Esta é igualmente a estratégia de sobrevivência para uma nova humanidade num novo milénio. Uma humanidade de dimensão antropocósmica. A aproximação das culturas e das religiões que urge deve ser feita a partir do que há de comum, mas não nas religiões em si, se não no ser humano como entidade espiritual numa dimensão de religiosidade laica. A Globalização-BRIC a isso nos vai obrigar e temos que estar preparados para intervir como ciência, numa sociedade onde os limites culturais outrora definidos, se encontram em plena mutação, como que adivinhando o surgimento de um novo homem, de uma nova humanidade. Há, portanto, que dar aos indivíduos os instrumentos que lhes possibilitem utilizar de forma inteligente a consciência de cidadão, para que saibam viver em paz com o seu vizinho, em diferença plural de culturas, num planeta que se torna cada vez mais, parte visível de um nicho ecológico planetário.

II

Segurança e estratégia no concerto das nações

A diversidade das culturas no sudeste asiático, a diferença de línguas e de religiões e as antigas formas de organização social que o caracterizam, limitaram e concorreram para a instabilidade de longa duração nas relações culturais e políticas entre os estados. As diferentes bolsas de economia de mercado com características regionais muito peculiares, ligadas a uma dependência produtiva num equilíbrio ecológico e sensível, marcaram o isolamento singular de cada grupo. Por um lado, a sobrevivência das formas representativas de uma memória colectiva manteve a integridade identitária, por outro o isolamento dos nichos culturais tão característico das populações desta parte do mundo e a proliferação dos regionalismos (diversidade), criou uma impermanência e uma separabilidade tão semelhantes como o próprio clima que marca com regularidade milenar esta parte do planeta. Observemos ainda que a integridade identitária fundou-se na liberdade religiosa, no desenvolvimento das filosofias, na criação do sistema de crédito à distância (*bundi*) e no alargamento dos impérios, contrastando com a instabilidade social e política; a procura de um

equilíbrio que fosse transversal a todos os níveis sociais e que reintegrasse bolsas de economia, religiões, tendências políticas e saúde, foi o cerne da constante procura das filosofias orientais, mas se tal equilíbrio algumas vezes (esporadicamente) foi encontrado, só o foi à custa de muita repressão. A estabilidade da Ásia passa, portanto, por uma nova síntese à escala pan-asiática, em que os valores democráticos, éticos e filosóficos emergem numa nova construção de escala económica mundial. Esta é seguramente uma nova revolução do humano e uma quebra do paradigma oriental.

Mas é igualmente uma quebra do paradigma ocidental, no sentido em que o princípio da transcendentalidade do indivíduo (na matriz oriental) está a penetrar na transcendência do colectivo do pensamento ocidental – e este é um processo irreversível. Como resultado deste fenómeno encontramos conceitos de “harmonia” e de “ecologia” (*Feng-shui*) a regerem modelos económicos e políticos enquanto observamos a resistência natural a esta revolução e á quebra do paradigma vigente. Observamos hoje os sintomas de uma síntese filosófica globalizante em que as filosofias orientais emprestam modelos de sucesso às filosofias ocidentais. Mas em que diferem as filosofias do oriente e do ocidente?

A natureza filosófica do pensamento oriental determinou o comportamento dos indivíduos em função de uma transcendência individual. Mas, ao mesmo tempo que se baseou no indivíduo e não nas massas, para se libertar do sofrimento e do drama social, económico e político – e poucos foram os que atingiram essa “libertação” (*moksha*) – aqueles que o não conseguiram (a maioria), diluíram-se na “transcendência” do instável social. Foi só a partir da II Guerra Mundial que a Democracia à escala mundial começou a ser experimentada e se iniciou uma tentativa de normalização das relações políticas e económicas, mas ainda assim, dentro de um quadro de instabilidade política e de guerra-fria. Em contrapartida, o pensamento filosófico ocidental concentrou-se na ideia de que é possível ao ser humano evoluir cultural e espiritualmente pela trans-

condição do coletivo; porém, deixou o indivíduo numa expectativa de diluição pessoal sem realização do Ser.

É importante realçar a importância da democracia como catalisador destes dois pensamentos filosóficos no homem social do ocidente e do oriente. E neste sentido não pode haver uma democracia que sirva a inclusividade, mas democracias que se tornam exclusivas do cosmopolitismo e por isso originais.

Devemos ainda notar a democracia, enquanto emergência grega, como o resultado da enorme síntese cultural realizada pelo mundo helênico. Este espaço geohumano foi, de forma semelhante, um “caldeirão de culturas” tal como a Índia. E ali recebeu igualmente, para além das tradições suméria, egípcia e micénica, a do extremo oriente, em tudo o que se refere à religião, à filosofia, à língua e à política.

O “milagre grego”, a Democracia, foi o resultado de uma enorme síntese cultural e espiritual e, por isso, é um legado da humanidade para o futuro e não uma imposição histórica determinante de uma Europa romana e helénica (ou de um Ocidente) no estrito sentido das palavras. O exemplo das fábulas de Esopo é paradigmático para ilustrar o momento ético e ontológico da Grécia, devendo-se esclarecer que a própria coleção de contos não é exclusiva nem original do espaço helénico, mas sim uma colectânea de várias origens incluindo o Egipto, a Suméria, a Pérsia e a própria Índia. A democracia fundada na experiência continuada e o período ético da Grécia clássica, representam um ideal que consubstanciou outras tendências e ideias sociais igualmente de origem oriental.

Quando julgámos que a Grécia era a mãe da cultura europeia e a inventora da democracia e da filosofia, descobrimos que o *Helenos* foi uma retorta onde alquimicamente se produziu a quintessência da cultura mediterrânica como na Índia para o sudeste asiático; mas foi nesta última que os primeiros fundamentos de democracia, de cosmopolitismo e de universalismo se praticaram e teorizaram.

É certo que Pitágoras conheceu a matemática egípcia e que se

envolveu na política com a utilidade próprio de um filósofo que se interessa por um ideal e pelo bem comum; que Platão também conheceu a tradição de Alexandria, mas é certo que ambos conheceram as tradições de conhecimento mais oriental (da Pérsia e da Índia) pois elas são referidas na própria *República*, tendo chegado à Grécia por via da Arménia.

O que pretendo dizer é que hoje temos conhecimento suficiente para identificar alguns elos perdidos, que serviram de ligação entre o Ocidente e o Oriente e que, neste trânsito, participaram não só comerciantes mas as ideias. A diferença está em que hoje sabemos que ideias filosóficas e ideias políticas igualmente viajaram para o *Helenos*, com a mesma facilidade com que as fábulas de Esopo se colecionaram.

Chegamos assim ao momento de descortinarmos a emergência do “milagre grego”, como uma síntese – a primeira do ocidente – de um ideal já conhecido e praticado no sudeste asiático muitos séculos antes, mas que o percurso da história dos humanos adulterou e desfigurou por razões religiosas e políticas (opostas ao cosmopolitismo). Também na Índia houve conquistas sociais, políticas, filosóficas e científicas, mas aqui também se assistiu a sucessivas reacções à revolução do pensamento e do social.

O que agora nos parece claro é que quer o Ocidente e quer o Oriente experimentaram precocemente a democracia, mas esta, num lado, teve a característica de ser uma democracia dada à partida pela transcendência do indivíduo (na Índia), enquanto na outra, uma democracia dada à partida pela transcendência do colectivo (na Grécia).

Mas a Democracia, enquanto ideal, situa-se num horizonte matricial do humano, que ao manifestar-se no social, no político e no económico tende a evoluir segundo as tendências naturais dos povos e das nações, baseada na experiência do seu próprio desenvolvimento histórico e antropológico. É justamente neste horizonte que a democracia se toca com o fundo do espírito humano, a que me tenho referido ultimamente como “espiritualidade laica”.

Este é o horizonte que sublinho como fundamental num diálogo intercultural (religioso) e político globalizantes, fundamentados em três pontos de fuga de uma geometria que sustento como capital no horizonte da construção de um Novo Mundo: democracia, cosmopolitismo e espiritualidade laica.

André Malraux defendeu na década de setenta do século XX, que o próximo século (o nosso) seria (ou não) o da religião – *le XXI^e siècle sera religieux ou ne sera pas*¹. Ele tinha razão, mas ninguém na altura percebeu porque Malraux disse tal coisa, nem ele explicou a sua afirmação. Hoje entendemos a profundidade desta visão humanística e terrivelmente verdadeira e, ao mesmo tempo, vamos tomando consciência da importância fundamental de encontrarmos um meio que regule as relações inter-democráticas com os povos que despertam através de antigas e novas religiões no contexto da Globalização, ao mesmo tempo que se avizinha já uma estratégia em que os poderes emergentes necessitam evidentemente de terem uma orientação ética e, portanto, ôntica, numa perspectiva democrática, cosmopolita e espiritualista laica, porque justamente os cidadãos começam a procurar no mundo do espírito o que lhes está a faltar no domínio do social e do político.

André Malraux chegou mesmo a discorrer, clarividentemente, sobre a falta de consciência da nossa cultura ocidental, numa conferência pública proferida em 1956 (Miribel, 2001):

La nature d'une civilisation, c'est ce qui s'agrège autour d'une religion. Notre civilisation est incapable de construire un temple ou un tombeau... Elle sera contrainte de trouver sa valeur fondamentale, ou elle se décomposera.

C'est le grand phénomène de notre époque que la violence de la

¹Sobre esta questão, Antoine Terrasse respondeu em 2000 que “En fait, Malraux n’a jamais dit : «le XXI^e siècle sera religieux ou ne sera pas» mais «le grand problème du XXI^e siècle sera celui des religions» et encore, dernière phrase de son ouvrage «L’homme précaire...»: «...nous souviendrons-nous que les éléments spirituels capitaux ont récusé toute prévision(...)». Cit. Brian Thompson, Université du Massachussetts Boston.

poussée islamique. Sous-estimée par la plupart de nos contemporains, cette montée de l'islam est analogiquement comparable aux débuts du communisme du temps de Lénine. Les conséquences de ce phénomène sont encore imprévisibles. A l'origine de la révolution marxiste, on croyait pouvoir endiguer le courant par des solutions partielles. Ni le christianisme, ni les organisations patronales ou ouvrières n'ont trouvé la réponse. De même aujourd'hui, le monde occidental ne semble guère préparé à affronter le problème de l'islam. En théorie, la solution paraît d'ailleurs extrêmement difficile. Peut-être serait-elle possible en pratique si, pour nous borner à l'aspect français de la question, celle-ci était pensée et appliquée par un véritable homme d'Etat. Les données actuelles du problème portent à croire que des formes variées de dictature musulmane vont s'établir successivement à travers le monde arabe. Quand je dis "musulmane", je pense moins aux structures religieuses qu'aux structures temporelles découlant de la doctrine de Mahomet. Dès maintenant, le sultan du Maroc est dépassé et Bourguiba ne conservera le pouvoir qu'en devenant une sorte de dictateur. Peut-être des solutions partielles auraient-elles suffi à endiguer le courant de l'islam, si elles avaient été appliquées à temps... Actuellement, il est trop tard! Les "misérables" ont d'ailleurs peu à perdre. Ils préféreront conserver leur misère à l'intérieur d'une communauté musulmane. Leur sort sans doute restera inchangé. Nous avons d'eux une conception trop occidentale. Aux bienfaits que nous prétendons pouvoir leur apporter, ils préféreront l'avenir de leur race. L'Afrique noire ne restera pas longtemps insensible à ce processus. Tout ce que nous pouvons faire, c'est prendre conscience de la gravité du phénomène et tenter d'en retarder l'évolution".

ANDRÉ MALRAUX, le 3 juin 1956

Num contexto fenomenológico ao nível das ideias, observamos já de forma clara uma massa emergente com uma configuração económica e um perfil psicológico determinado pelo curso natural da história. Refiro-me ao bloco emergente já conhecido pela sigla BRIC (Brasil, Rússia, Índia e China). Percebe-se entretanto que a

sua afirmação financeira no mundo atinja a maior evidência dentro de quarenta anos aproximadamente.

Ora, neste período de tempo iremos observar outra ascensão, mas no campo estratégico e militar, com outra configuração e consequente deslocamento dos centros de pressão. Este novo bloco estratégico à escala mundial é igualmente reconhecido como uma unidade de interesses regionais de extensão continental, configurando-se a partir das forças que durante alguns séculos moldaram a Europa e a Ásia. O novo bloco emergente estratégico, que substituirá os Estados Unidos no plano das potências militares à escala mundial, designa-se hodiernamente por força Neo-euroasiânica (NEA), da qual fazem parte, por definição geográfica, a Turquia, a Rússia, a Ucrânia, a Belarus, a Bulgária, o Azerbaijão, o Kazaquistão, o Quirgizistão, o Uzbequistão, e o Irão.

Destes dois blocos – o BRIC e o NEA – torna-se evidente uma configuração económica e religiosa totalmente novas, que exigirão de todas as forças ocidentais um esforço de estudo, adaptação e de síntese, numa perspectiva completamente nova que ultrapassa a visão comum da Globalização. Se nos últimos séculos, a Europa e o mundo (a partir da II Grande Guerra) sofreram anos consecutivos de guerra e, só nos últimos sessenta anos, os europeus têm vivido pela primeira vez num período sem guerra generalizada, devemos fazer um esforço para manter esta paz.

A dupla emergência do BRIC e do NEA nos próximos quarenta anos, aproximadamente, obriga-nos a reflectir de forma séria sobre os compromissos, mas acima de tudo sobre um *modus operandi* das políticas de aliança e, mais ainda, sobre o fundo comum que define a humanidade, pois ela estará mais próxima a cada ano que passa da consciência de saber o que é, enquanto ser comunitário no *oikoumène*.

Não tenhamos dúvidas que, em poucas décadas, a massa social será totalmente diferente e o que nos identifica como homogeneamente cultural começará a esbater-se com os séculos. O diálogo e a concorrência de novas ciências auxiliares, numa estratégia para a

paz, terão um papel fundamental na regulação social, económica e religiosa.

Vejamos então que do bloco BRIC, o Brasil e a Rússia representam 50% de cultura cristã (católica/protestante evangélica e ortodoxa)² e das restantes, 25% estão matizadas pela Índia (hinduísmo 80,3%, islamismo 11%, cristianismo 3,8%, sikismo 2%, budismo 0,7% e jainismo 0,5%)³, e os outros 25% por uma China que está longe de ser “nacionalista”, constituída por budistas e muçulmanos (crenças populares 20,1%, budismo 8%, islamismo 1,4%, cristianismo 0,1%, ateus ou gnósticos 63% e outros 6%) – note-se ainda que os restantes cidadãos não religiosos do BRIC, que embora representem uma percentagem significativa das respectivas culturas, não são materialistas dialécticos, mas uma massa ideológica e espiritualmente amorfa. Se quisermos ter uma aproximação mais exacta da tendência religiosa do BRIC, teremos de olhar os índices religiosos actualizados da população para perceber como a crescente adesão a várias grupos religiosos em todo o mundo, pode influir nas tendências socioeconómicas dos respectivos países.

No caso do bloco NEA os valores claramente tendem para a tendência islâmica, e se a estes juntarmos os índices populacionais das comunidades islâmicas emigrantes na Europa, ficamos elucidados pelos menos, quanto ao quadro humano para este século. Com alguma verdade Jacques Attali afirmava que “os conflitos de amanhã serão essencialmente conflitos anacrónicos” (Attali, 1994), no sentido de que muitos deste conflitos eclodirão (e já estão a eclodir) em sociedades rurais onde as identidades étnicas e tribais são muito fortes, mas é necessário que se diga igualmente que só aparentemente estes conflitos são “anacrónicos”, como resultado

²O Brasil conta com 89% de cristãos (73,6% católicos, 15% protestantes, 1,3% espíritas), 0,3% afro-brasileiros, 1,9% outras religiões e 7,4% ateístas ou agnósticos. A Rússia com 17,5% de cristãos (16,3% ortodoxos, 0,3% católicos, 0,9% protestantes), 10% muçulmanos, 0,4% judeus e 72,1% ateus e outros.

³Na Índia, os sunitas detêm 8,2%, enquanto os xiitas, 2,8%; os cristãos católicos, 1,7%; os protestantes, 1,9%; e os ortodoxos 0,2%.

de um caos histórico, pois tal como a violência urbana e os conflitos militares regionais, todos seguem um padrão de “efeito borboleta” que a teoria do caos explica.

Mas o que pretendo esclarecer e advertir diz respeito à consciência política e diplomática para abordar esta nova realidade e ao facto incontornável de que a Ciência das Religiões representa epistemologicamente um instrumento hábil da diplomacia no mundo de hoje, que é indispensável para a construção do diálogo em democracia e, portanto, em cosmopolitismo, porque precisamente trata do ser humano na sua verdadeira essência ôntica e ética ao nível de uma espiritualidade laica. É justamente este último valor que se evidencia emergente na nova configuração do mundo, quer do BRIC quer do NEA, e cabe à Ciência das Religiões informar, formar, esclarecer, contribuir para o diálogo inter-religioso dos cidadãos e das instituições, promovendo o seu regular funcionamento, sempre que as acções públicas institucionais e estratégicas derivadas, ora de um princípio da transcendência do indivíduo, ora de um princípio da transcendência do colectivo, entrarem em colisão.

Estas são razões de peso que reforçam os conceitos que acabámos de expor e que achamos fundamentais para o diálogo inter-religioso numa estratégia política e militar. É, portanto, urgente compreender que a existência de uma Ciência das Religiões tem o seu campo específico nos tempos de hoje e mais no amanhã, pois epistemologicamente o seu campo de interesses e de actividade científica ultrapassa já os motivos que deram origem à sua criação no século XIX: auxiliar a implantação das ideologias dos colonialismos nas terras conquistadas.

A Ciência das Religiões transcendeu-se e autonomizou-se política e cientificamente, mas tem de estar constantemente resguardada para evitar a apropriação do seu campo de pesquisa pela Antropologia, pela Sociologia e pela Teologia e pelo assalto das teosofias e das seitas, que tanto têm entrado indiscriminadamente no meio académico como nas funções de vários estados e respectivos parlamentos.

III

Religião e economia na fronteira da sociedade civil: caridade, solidariedade e segurança social

O princípio da caridade é uma emanção do humano e, como tal, está presente em quase todas as formas de religiosidade. A sua proximidade com o amor e a fé é pois evidente, por ser de natureza semelhante e por elevar o ser humano a um estado superior de bondade e de humildade. Esta é uma explicação que geralmente nos satisfaz, quando entendemos compreender na fenomenologia dos sentimentos, as ligações entre as acções e a razão.

Mas a consciência deste processo espiritual e ético foi desde muito cedo notada e encontra-se patente em todas as grandes religiões, desde (pelo menos) o período pré-clássico, sendo transversal a todas as confrarias que se dedicaram desde esse tempo à prática da caridade. É assim que as confrarias militares cristãs e muçulmanas se encontram (ainda hoje) imbuídas do mesmo princípio, tendo-se tornado o motor de toda a sua actividade social, quer em tempo de paz quer em tempo de guerra. Refiro-me, portanto, ao apoio e à segurança social em todas as suas vertentes.

Das confrarias de que há menção, as mais importantes no mun-

do cristão são, sem dúvida, a Ordem do Templo e a dos Hospitalários (ou de São João de Jerusalém). A imensa rede que construíram desde o Médio Oriente até ao extremo peninsular europeu fundou-se no mesmo princípio, mas numa perspectiva que excedeu a igreja católica e que se igualou às irmandades muçulmanas de inspiração sufi na sua transcendência universal.

Em Portugal, ora porque os mesmos Templários participaram activamente na sua fundação e aqui se refugiaram após a perseguição movida por Filipe o Belo, – e porque o rei D. Dinis mudando-lhes o nome para Ordem Cristo permitiu a sua continuada acção civilizadora no território português, organizando um exército de elite e uma marinha; ora por influência directa das rainhas D. Isabel e D. Leonor, surgiram em Portugal duas instituições de ajuda humanitária que perduraram até hoje: as Misericórdias e as Irmandades do Espírito Santo⁴.

Estas duas confrarias, que irromperam pela primeira vez não originadas em ordens militares, representaram duas faces de uma mesma caridade: a primeira de natureza claramente cristológica (por via da filosofia de S. Francisco de Assis); a segunda de natureza laica e milenarista, inspirada pelos franciscanos seguidores da teosofia de Joaquim da Fiore (igualmente franciscano), mas cuja visão sincrética (entre judaísmo e cristianismo messiânicos) tornou o sentimento popular e o espírito laico português numa rede de ajuda mútua, solidária e transcendente, no sentido em que a Expansão e os Descobrimientos levaram as irmandades e o culto do Espírito Santo pelas terras descobertas, onde a portugalidade e a emigração deixaram raízes. As Misericórdias e as Irmandades, cada uma com as suas idiossincrasias, tornaram-se em pólos de coesão popular, desenvolvendo o espírito de interajuda e lançando os fundamentos de uma segurança social no futuro estado laico e democrático (Mata, 2000; Reis, 2001)⁵.

⁴ A primeira, fundadora do *Rocamador*, do *Espírito Santo*, dos *Meninos e Gafarias* e *Albergarias*, e a segunda, que integrou as Misericórdias no sistema social português.

⁵ Outras irmandades que se dedicaram à ajuda e à solidariedade social, tiveram a sua actividade mais restrita dado que emergiram no seio de grupos profissionais específicos,

A ideia de caridade ou de socorro aos desvalidos da sociedade civil ou da guerra, assim como o apoio aos romeiros na sua senda mística em qualquer peregrinação, não fez inicialmente parte dos deveres de um Estado ou de um reino; a ideia foi tomando forma ao longo dos séculos, no sentido em que igualmente crescia a consciência da posição das classes sociais mais desfavorecidas, incluindo as profissionais (corporações); acrescia ainda o facto da prática da caridade ser um dever religioso de todo o cristão, na sua senda pessoal para a santidade, sentimento que não era ainda imputado ao Estado como dever nacional, mas apenas e unicamente ao rei como pessoal singular. A razão mais importante e por ventura a única, que fez excluir dos deveres do Estado a solidariedade social, foi sem dúvida o facto dos poderes temporais e os eclesiásticos terem sido promíscuos na governação, sendo da responsabilidade da igreja (ou das ordens menores e outras irmandades) a prática da caridade em todas os seus aspectos. Era, portanto, às ordens menores e de cavalaria, que estava reservada a prática secular da caridade social.

A criação das Misericórdias, assim como das Irmandades do Espírito Santo, veio inovar este quadro caritativo que até à altura existia. Estas confrarias representaram uma autonomia religiosa através de leigos que nunca pertenceram a ordens monásticas ou militares, mas que acreditavam profundamente na caridade como um bem supremo, espiritual, sem exclusividade de nenhuma ordem, e que podia transcender a sua ajuda àqueles que não eram católicos nem cristãos – prática aliás comum entre os cavaleiros templários e muçulmanos sufis (Mata, 2000; Reis, 2001)⁶. Por

como navegadores, ourives, pescadores, tecelões, etc. As irmandades de S. Vicente e de S. Roque são um exemplo de ordens laicas inspiradas pelo princípio da caridade e da interajuda profissional.

⁶Estas formas de caridade social evoluíram consideravelmente desde finais da Idade Média, e principalmente durante o Antigo Regime (sécs. XVI-XVIII), através da própria Misericórdia (caso dos *Expastos* ou das crianças abandonadas), como das Irmandades do Espírito Santo (caso do Hospital do Espírito Santo de Santarém).

outro lado, o Estado que sempre esteve ausente desta prestação de serviços humanitários – porque era à igreja que cabia tal prerrogativa assim como às próprias corporações – encarou o facto como uma consequência natural do próprio *status* religioso dos indivíduos (espiritualmente inspirados para praticarem a caridade) e desde que as confrarias jurassem obediência à igreja. Isto foi o que aconteceu com as Misericórdias, desde a sua fundação pela rainha Santa Isabel; mas não foi exactamente o que sucedeu com as Irmandades do Espírito Santo.

Embora a natureza das duas se irmanasse na prática da caridade, o seu *modus operandi* era diferente: a primeira, no socorro aos mais pobres, quer no alimento, na ajuda às mães solteiras, recolhendo crianças abandonadas, etc., chegando a receber doações de diferentes proveniências, incluindo heranças; a segunda, na prestação de serviços quando necessário, segundo um sistema de mutualidade baseado na cotização anual de numerário, prestando praticamente o mesmo tipo de serviços à comunidade, mas incluindo o empréstimo monetário.

Enquanto as Misericórdias desenvolveram a sua actividade dentro da tutela da igreja e do Estado, as Irmandades do Espírito Santo operaram fora dessa influência, justamente por serem de inspiração popular e por terem um culto anticlerical, tal como se afirma espiritualmente a filosofia do Espírito Santo.

Durante muito tempo as duas instituições coexistiram no espaço português, até que em meados do século XVII as Misericórdias, com o auxílio da Inquisição, absorveram e restringiram as actividades sociais das Irmandades e do culto do Espírito Santo, ao ponto de ter sido ordenado o seu encerramento. A popularidade das Irmandades tinha-se tornado num perigo para a unidade do Estado e principalmente para o sentido exclusivista do princípio da caridade pela igreja, instilando nas comunidades um espírito de independência religiosa e autonómica em relação ao Estado, conferindo a cada comunidade um sentido de república cristã.

O fenómeno de expansão das Irmandades do Espírito Santo em

Portugal continental, insular e no Brasil teve enorme adesão e as Misericórdias começaram a sentir o efeito desgastante desta concorrência popular, principalmente a partir do reinado de D. Manuel. Com a introdução da Inquisição em Portugal, a pedido de D. João III, as Irmandades começaram a sentir os efeitos restritivos, nomeadamente a nível da permissão que davam a cristãos novos e provavelmente a judeus, de participarem não apenas nos *bodas* como nas próprias Irmandades. Foi neste sentido que a igreja e as Misericórdias moveram uma perseguição às Irmandades, ficando reduzidas a três regiões continentais (Alenquer, Sintra e Tomar), ao território insular dos Açores e ao Brasil; nas duas últimas, as Irmandades do Espírito Santo conseguiram sobreviver até hoje e isso deve-se a dois factores: estarem longe do policiamento exercido pela Inquisição e por isso livres da perseguição; e porque nos Açores e no Brasil houve a maior concentração de cristãos novos e judeus fugidos à perseguição. Acrescente-se ainda a estas duas causas que contribuíram para a sua sobrevivência, o facto de durante o ministério do Marquês de Pombal (1750-1777), as mesmas Irmandades, assim como o respectivo culto, terem sido autorizados e contra elas levantada qualquer proibição no continente, nas ilhas e no Brasil.

O que nos interessa realçar desta acção social, de carácter religioso, é o facto de que ambas se basearam no princípio da caridade para estabelecerem uma rede de interajuda; que ambas representaram (e ainda hoje assumem) duas tendências de acção social (religiosa e laica), e que, depois do advento da República, a sua fluidez económica e financeira nunca foi mencionada nos relatórios oficiais das finanças, sabendo-se porém que, no caso da Santa Casa da Misericórdia, o montante dispendido anualmente com a segurança social ultrapassa a do próprio Estado. Mas este fenómeno é observável igualmente no seio de todas as religiões onde sempre existiram instituições caritativas, como nas sociedades, instituições inspiradas pelas respectivas religiões que quiseram praticar a caridade e a acção social.

Paralelamente à criação de uma ajuda social de fundo espiritual, e principalmente depois do início da economia de mercado, os modos operativos das técnicas de seguros foram utilizados como fundamento do capitalismo e, neste sistema, emergiram com o evento das revoluções republicanas a segurança social, os fundos de pensões, os seguros de vida, etc. Foi porém com a implantação da República e a laicização do Estado, em 1910, que a caridade passou a ficar restrita às instituições que lhe deram origem e à própria igreja, juntando-se-lhes novas agremiações de inspiração republicana, que iniciaram a mesma prática social mas alimentada por uma variável chamada “solidariedade”. A laicização do Estado comportou igualmente a laicização dos sentimentos, principalmente religiosos, e a solidariedade emergiu no seio da República como a laicização da própria caridade. Porém, ao contrário do que se possa entender, a solidariedade não é destituída do sentimento de compaixão, trata-se apenas de um processo de laicização da espiritualidade natural do ser humano, quando ela esteve durante muitos séculos mesclada por uma espiritualidade teologizada segundo uma dada religião.

A caridade e a solidariedade não são diferentes na sua prática, ambas beneficiam o cidadão desfavorecido; não são diferentes na sua essência, mas divergem quando o sentimento que as anima, passando uma pela espiritualidade da teologia e outra por uma espiritualidade laica. Mas observemos de perto como a separação da Igreja do Estado criou nichos de caridade e de solidariedade, na sociedade republicana e democrática, e como eles acabaram por alimentar uma economia marginal nem sempre dedutível nos impostos e quase sempre não declarada nos relatórios de contas das finanças.

A revolução republicana veio trazer ao Estado a consciência colectiva de que cabe a ele a responsabilidade do bem-estar dos cidadãos e da justiça equitativa; o resultado deste processo foi a criação da segurança social – processo aliás liderado pela França – porém, o ideal ainda está longe de se tornar totalmente exequível, pois a máquina infernal da burocracia tem limitado o acesso do

cidadão àquilo a que tem direito. Por outro lado, a justiça social ao nível dos salários está igualmente longe de permitir aos cidadãos uma segurança social justa.

A Democracia se, por um lado, consentiu outras formas de ajuda mútua – incluindo misericórdias, (ou irmandades), agremiações laicas, seguros sociais, bancos populares, etc. – por outro lado, viu-se incapacitada para responder às necessidades dos cidadãos de todas as classes sociais. Temos de reconhecer que é impossível no estado actual da economia no mundo, e principalmente em Portugal, dar a todos as mesmas regalias e oportunidades, apesar da lei e a Constituição preverem isso e protegerem o cidadão nos seus direitos básicos. A velocidade dos mercados, o aumento da população e do desemprego, a deslocação da massa migratória e o aumento dos impostos e dos juros, é mais rápida do que a capacidade de resposta do Estado. Constata-se assim que os nichos de caridade e de solidariedade, sejam eles oriundos da religião ou de organizações laicas privadas, são a única alternativa possível para colmatar (e superar) a ajuda e segurança sociais que cabe ao Estado.

Este problema que limita a acção do Estado de forma crónica – e que os países do norte da Europa cedo conseguiram resolver – tem feito crescer o número dos desvalidos que procuram alternativas junto da caridade de instituições religiosas e da solidariedade laica. Ora, este fenómeno pode dar origem a outros dois problemas cuja gravidade certamente atingirá profundamente o corpo ético do Estado e da Democracia, se para tal não se constituir no corpo da legislação mecanismos de defesa. Refiro-me à falência da segurança social e das instituições de solidariedade social estatais e a sua substituição por congéneres que, oferecendo os mesmos ou melhores serviços, se propõem preencher o vazio espiritual do cidadão criado pela expectativa democrática: “ser possível ao homem evoluir cultural e espiritualmente pela transcendência do colectivo”. Pela insolubilidade deste ideal democrático, o cidadão passou a ter o sentimento crónico de uma diluição pessoal sem realização do Ser. E é justamente aqui que a “caridade” oferecida por

algumas instituições, que se assumem como religiosas, pode emergir, ocupando novos ou antigos nichos abandonados pelo próprio Estado e, de forma agravada, politizarem os seus discursos para depois assumirem os respectivos lugares nos parlamentos. O desfecho seria previsível para a própria Democracia.

Enquanto em alguns Estados democráticos decorre já este processo de ascensão social das novas “caridades”, com a ajuda bem urdida de um marketing de salvação (seja ela qual for), observam-se os mesmos sintomas no seio das sociedades islâmicas com os movimentos fundamentalistas emergentes. Se o sentido de caridade evoluiu ao longo do tempo para o significado de bem-estar público, igualmente no mundo árabe, onde o conceito está estabelecido através do termo *khayr*, se transformou no mesmo significado. O problema, portanto, é generalizado e trata-se essencialmente de um fenómeno ligado à transcendência do indivíduo pelo colectivo ou pelo individual, da sua incapacidade de se realizar espiritual e socialmente.

Foi com objectivo verdadeiramente humanitário e no sentido de resolver este problema entre uma das populações mais pobres do mundo, que Muhammad Yunus criou o “Microcrédito” (Jolis, 2003). Mas é importante que se diga que partiu de uma formulação já conhecida e praticada no seio do islamismo: a *jizab*; este tipo de empréstimo vem de facto resolver muitos problemas que um sistema bancário normal não pode fazer, ao mesmo tempo que mantém íntegra a dignidade da pessoa. Eis, pois, um exemplo de como a solidariedade social pode funcionar ao nível do crédito bancário e de como ela, ao ter evoluído de um princípio espiritual e religioso, se tornou num bem-estar público no seio de uma sociedade islâmica como o Bangladesh e de como acabou por beneficiar milhões de pessoas independentemente do seu credo. Eis igualmente um exemplo de como “o princípio da transcendentalidade do indivíduo (na matriz oriental) está a penetrar na transcendência do colectivo do pensamento ocidental”.

Mas, ao mesmo tempo que o Ocidente e o Oriente partilham as suas experiências positivas de forma generosa, com benefício para

todos os cidadãos do mundo e como resultado da Globalização, outras formas de caridade e de solidariedade, mantendo-se à escala celular em grupos religiosos e/ou laicos comunitários, deslocam-se pelo mundo seguindo os roteiros migratórios e desenvolvendo-se nas redes já implantadas da emigração. É assim que observamos surgirem “espontaneamente” grupos caritativos associados a comunidades islâmicas, a refugiados tibetanos, a emigrantes ucranianos e, desde os anos sessenta do século XX, as comunidades do Espírito Santo no Canadá e Estados Unidos, fundadas por emigrantes portugueses oriundos dos Açores. Estas redes de interação e de influência comunitária, com o tempo, acabaram por estender as suas vontades às edilidades às quais se agregaram e, em regra, a cooperação tem dado excelentes resultados para ambos os lados, o que mais uma vez prova a grande utilidade da emigração.

Este fenómeno, que se observa hoje em fase de expansão, esteve igualmente presente entre os cristãos novos e os judeus, cujas redes familiares se estenderam por toda a Eurásia até à China. Mas o problema da ajuda caridosa por vezes é ultrapassada pela oportunidade económica, política e até militar, como já aconteceu no passado, quer no mundo muçulmano quer no cristão. É óbvio que, sempre que isto acontece, o princípio da caridade é anulado, pelo menos na forma como nós o idealizamos; quantas vezes os banqueiros judeus emprestaram avultadas somas de dinheiro aos reis da Europa para que o erário régio não falisse; outras, dispensaram-nas para que os seus reinos se dilatasse; ou ainda para que o negócio da guerra não terminasse. Os conceitos de “caridade” e de “solidariedade” tornaram-se elásticos na proporção em que a história humana se dilata.

Em fim, tudo o que acabámos de dizer é bem conhecido, mas mesmo assim permitido, principalmente quando a caridade alheia (não do Estado), e à sombra da Democracia, resolve uma grande parte da segurança social e da pobreza das sociedades contemporâneas. Quando pensávamos que os Estados tinham cada vez menos capacidade de resposta para os problemas sociais, o que dizer, en-

tão, da próxima vaga de refugiados por razões de fome, guerra e alterações climáticas profundas, e quando eclodir a emergência dos blocos BRIC e Neo-euroasiânico (NEA)?

Cada um destes blocos comporta precisamente as duas componentes da caridade e da solidariedade, com as tendências próprias da sua história, com as suas redes já estabelecidas, oscilando entre os mundos islâmico e cristão. Como se prevê que os Estados e as Democracias não venham a ter a capacidade de resposta ao nível da segurança social, e muito menos perante o novo advento global, é urgente estabelecer os horizontes de acção social e política dos grupos religiosos e decidir ética e paritariamente qual a verdadeira natureza dessa ajuda social (sob a forma de caridade ou de solidariedade). Perante a situação que se aproxima, somos obrigados a reconhecer a extrema dificuldade de gerir as acções a desenvolver num quadro humanitário, principalmente quando temos de partilhar os nossos espaços nacionais com culturas e religiões diferentes, com línguas distintas, com modos de agir diversos. Jacques Attali já tinha advertido, que “amanhã, num universo mais perigoso do que outrora, as técnicas [de seguros] deverão suportar grandes perturbações para que o desenvolvimento económico do planeta possa prosseguir” (Attali, 1997). É claro que essas perturbações não podem ser totalmente suportadas pelos Estados nem pelas seguradoras e que os grupos independentes laicos (ou não) de solidariedade social não se vão ausentar da ajuda que podem oferecer aos cidadãos, no momento em que justamente mais precisarem.

A única forma de tentar minimizar o impacto nefasto das emergências que se aproximam, como do aparecimento de novas religiões e cultos no seio das sociedades, é informar a população, educá-la adequadamente, dar-lhe os instrumentos apropriados para poder decidir de sua justiça que caminho seguir e como agir perante as diferenças. Desta necessidade urgente, pedagógica e cosmopolita surge a ideia de que uma disciplina como a Ciência das Religiões, é um instrumento hábil de diplomacia no mundo, indispensável para o estudo e formação do cidadão.

IV

O diálogo de civilizações e a cooperação como exemplo de cavalaria espiritual

No seguimento do tema anteriormente abordado, em torno da erosão das formas tradicionais de apoio e de caridade e interajuda entre populações, torna-se necessário continuar o exercício de encontrar, na memória histórica alguns exemplos para o mesmo argumento: não é apenas pelo universo estrito da prática religiosa institucional, com dogmas e “pilares” de fé, que o Homem pode aceder e desenvolver um sólido campo de ajuda ao outro.

De facto, assistimos, em diversas épocas da História da Humanidade, a momentos de franca proximidade entre lados agora opostos de cultura e civilização, parafraseando a já gasta afirmação de Huntington, o “choque de civilizações” (Huntington, 1996). Elas chegaram, mesmo, a encontrar-se.

Aquilo de que as sociedades necessitam é de uma chamada eficaz ao que se designou como uma Ética Global, tão bem apresentada em 1993 no encontro de Chicago do “Council for a Parliament of the World’s Religions”.

Este universo de ética e, acima de tudo, de prática, configura como que uma irmandade que deve reunir todas as expressões de boa von-

tade na criação de uma postura de respeito e de trabalho conjunto. Trataremos esta ideia indo ao antigo espaço e culturas do *al-Andalus*.

* * *

Só pode haver “Cavalaria” entre religiões se tiverem aceite o pressuposto de uma espiritualidade laica. Igualmente os estados só poderão cooperar em ambiente de verdadeira paz, quando tiverem assimilado o princípio da “Cavalaria Espiritual”.

Este paradigma da humanidade, que o foi entre cristão e árabes (sufis), no tempo em que partilhavam os mesmos valores éticos e espirituais na península ibérica (entendida como *al-Andalus*), tem uma extensão que transcende o tempo histórico. De natureza profundamente antropocósmica, este paradigma da universalidade espiritual e do Amor foi consubstanciado no *Garb al-Andalus*, terra que sufis e cristãos viram como um espelho do cosmos e uma realidade de representações; solo onde ensaiaram a irmandade entre os homens em toda a terra, como, de forma semelhante no oriente mediterrâneo, o bizantino Michael Psellos (1018-1078) idealizou e concretizou a “Ordem dos Irmãos do Oriente” – ordem que iria anunciar e antecipar a própria “Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão”, mais conhecida por “Ordem dos Templários” (Psellos, 1953). Foi aqui, no *al-Andalus*, que sufis e cristãos prepararam uma outra guerra: a dos valores e a do espírito.

Devemos advertir, porém, que a recuperação dos valores simbólicos da Cavalaria Espiritual não deve ser um mero exercício académico de hermenêutica. Não pode ser visto como uma relíquia, ou um achado arqueológico interessante sem representatividade no mundo contemporâneo. A prevalência desta atitude nefasta e expurgatória de uma certa mentalidade política foi igualmente responsável pela perseguição silenciosa contra o Humanismo. A mesma atitude expurgatória que mesmerizou o paradigma da cultura ocidental e que, na sua onda colonizadora, se ultrapassou a si mesma, acabando por ampliar de forma considerável e brutal o choque de culturas.

Como afirmou Karl R. Popper, “(...) a civilização grega – um fenómeno sem paralelo – resultou de um choque de culturas – das culturas do mediterrâneo oriental” (Popper, 1989, pp. 109-115). Popper referia-se ao “problema da singularidade e da origem nossa civilização europeia”, de como ela emergiu do fenómeno da cultura grega e como esta síntese mediterrânea pode ter evoluído, não só a partir de um corolário de guerras sangrentas, mas dando origem a um desenvolvimento “fecundo e prometedor”; como Roma assimilou a cultura grega, depois de novo confronto, e mais tarde o fez a cultura árabe e o próprio Renascimento.

Foi neste constante choque civilizacional que a Europa se construiu, mas foi igualmente durante as suas maiores tenções e supremacias de grupo, que a “Cavalaria Espiritual” cruzou transversalmente esse campo do confronto e da perseguição. Sempre que os choques culturais (já em plena Europa) (re)surgiam, os defensores de tal “Cavalaria” advogavam os valores da modernidade, da contemporaneidade e da eternidade; valores que da ética procedem, comportamentos que da liberdade derivam e sentimentos que do Amor exalam. Deles, entre muçulmanos e cristãos, Bakkar ibn Da’ud al-Marwani (de Sintra), Abu Já’far al-Uryani (de Loulé), Abu ‘Imran Musa ibn ‘Imran al-Martuli (de Mértola), Abu al-‘Abbas Ahmad ibn Hammam (de Jurumenha), Abu al-Qasim Ahmad ibn Husayn ibn Qasi (de Silves) Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Piccolo della Mirandola, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Herasmo e Roterdão, Thomas More, Damião de Góis, Francis Bacon e tantos mais foram exemplo de quererem ver, no mundo todo em liberdade, esses mesmos valores.

Tanto a “Cavalaria Espiritual” (templária ou muçulmana) como os “Irmãos do Oriente” (bizantinos e não só) transcenderam as suas próprias fronteiras físicas, porque precisamente encarnaram de forma intemporal o espírito da Ética e do Amor, ajudando a criar um ideal de cidadania na consolidação dos Estados. Mas o que tornou a “Cavalaria Espiritual” tão importante, a ponto de quase se ter tornado num mito e, por vezes, reduzida a mera figura de estilo? O

que a seu tempo era uma praxis e uma filosofia, determinada a partir de uma lei moral de carácter universal a que chamavam Amor e Medicina, passou para o domínio do esquecimento, quando pela força da persuasão política e militar – as reconquistas (políticas e religiosas) são disso um exemplo – os interesses pessoais dos indivíduos se sobrepuseram às necessidades espirituais e sociais do colectivo. É neste sentido que podemos dizer (sem ser figura de estilo) que também Kant (sem o ter sido) foi um “Cavaleiro Espiritual”, quando ao formular sobre a lei moral, afirmou: “Age de modo a que te sirvas da humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim e nunca simplesmente como meio” (Popper, pp. 127-137). Nesta formulação, de inspiração socrática, podemos encontrar os dois princípios axiais de um modelo praxiológico que desejaríamos ver exercidos pelos Estados: o da cavalaria espiritual e o da espiritualidade laica.

Estas duas noções podem, porém, exercer no espírito de muitos uma certa perplexidade e rejeição, pelo simples facto de à cavalaria se juntar a espiritualidade e à espiritualidade a laicidade. A contradição aparente, como a perplexidade e rejeição que as expressões podem provocar, dever-se-ão mais à ignorância sobre os seus verdadeiros significados do que à suposta impraticabilidade dos seus conceitos. Enquanto a primeira exige cooperação, a segunda apela ao saber de uma cavalaria filosófica.

Ora, “cooperar” não se limita apenas à acção de fazer ou produzir algo em conjunto; não, no sentido de uma cavalaria espiritual. Esta “cooperação” só será possível pelos valores intrínsecos do indivíduo, pelo sentido ontológico inerente a uma cavalaria filosófica. O sentido de “espiritual” aqui adquirido revela-se, portanto, numa dimensão transcendente mas exequível, em que claramente a liberdade do “homem cavaleiro” não é alcançada porque simplesmente nasceu livre mas, como afirma Kant, “por ter nascido com um fardo – o fardo da responsabilidade da liberdade da sua decisão” (Popper, p. 124). O que se pretende dizer é que, é à própria Razão que cabe o sentido da vida no mundo, o sentido da cooperação em

sociedade, o sentido da filosofia (e do espírito) no cidadão. “Cooperar” no sentido de uma cavalaria espiritual exige de nós o total respeito pelo outro, pela sua integridade moral e religiosa, mas numa extensão fraterna, globalizante e solidária, designada por Amor.

É profundamente significativo e exemplar o facto dos beduínos, da península arábica, terem enaltecido aquilo que para muitos hoje parece ser um dado adquirido: a “virilidade”. A ela referiam-se como *murū’a*, mas davam-lhe o duplo sentido de “energia sexual” e de “rectidão”, ou de “pudor” e de “virtude”. Este foi o princípio que o Islão assumiu e que os sufis defenderam com a alma, mas foi igualmente o que no ocidente se chamou de “Cavalaria Espiritual”. Assim, desde o mediterrâneo oriental (incluindo a Arábia) até ao *al-Andalus*, houve uma irmandade indistinta de muçulmanos e de cristãos que cooperaram espiritual e filosoficamente para um bem comum, para os quais a *Futummab* (na qual a Cavalaria Espiritual do ocidente se inspirou), era a expressão e sentido de “juventude” e, como seu corolário significativo, “nobreza de coração” (Alves, 2007, pp. 54-62). Cooperar no mais profundo respeito pela dignidade do outro, de forma fraterna e de coração puro, eis a fórmula desejável na relação entre os cidadãos e os Estados, e o eixo praxiológico da “Cavalaria Espiritual”.

Nesta cooperação como exemplo de cavalaria espiritual ou filosófica, é o Amor (entendido igualmente como caridade ou solidariedade) que deve regular as relações do homem, quer de si para com o universo, quer de si para com os outros. Daí que a *Futummab* sufi como a *Cavalaria* templária pediam, para que esta união e cooperação se realizassem numa total entrega a Deus; mas entenda-se este “Deus” como o é percebido pela filosofia: “Ἐγὼ δέ, ὀμνυμι δε θεόν ὅν η φιλοσοφία πρευσβεύει...” – “Eu juro por Deus, aquele Deus que a filosofia venera...” (Psellos, p. 269). No contexto presente, em que “Deus” se assume como uma possibilidade de escolha pessoal motivadora da vontade do cidadão, outra opção será a da entrega do indivíduo ou do colectivo a um ideal de cidadania universal. Mas a ser, que seja convicta.

Ora, é justamente no actual contexto histórico, em que as relações políticas e económicas se regulam por outros impulsos, que não o de uma irmandade filosófica fundada numa verdadeira gnose, que a procura de uma “espiritualidade laica” se torna pertinente. Definamos porém o conceito.

Desde a separação do Estado e da Igreja que a noção de “espiritualidade” se opôs mais clara e regularmente ao ideário republicano. Tratava-se, porém, de desfazer a promiscuidade secular da Igreja no Estado (e do Estado na Igreja), através de um artifício de discurso e de lei e não tanto de aniquilar a raiz da espiritualidade que é o próprio homem; a espiritualidade visada era outra: católica, teísta e dogmática. “Espiritualidade laica” define-se assim, como toda a tendência inata do ser humano ao nível da fenomenologia do espírito, antes de se manifestar através de qualquer sistema religioso. A “espiritualidade laica” é, portanto, a identidade do mesmo homem dado à partida, no seu estado original (desperto ou não). Em boa verdade, a revolução republicana laicizou a espiritualidade que o comum cidadão supunha ser unicamente um produto da Igreja.

Explicado o conceito, torna-se claro o sentido de “cavalaria como exemplo de espiritualidade laica”. A transcendência da ideia aqui expressa tem uma aplicabilidade social, política e económica de dimensão globalizante, em que nela podem participar todos os cidadãos do mundo, independentemente do credo, da língua e da condição social. É justamente neste nível de espiritualidade que todas as culturas podem dialogar em igualdade, cooperarem fraternamente no mais profundo respeito pela identidade de cada um. E este será igualmente o desafio inevitável de um BRIC, ou de qualquer outra civilização, ontem, hoje ou amanhã; a “cavalaria espiritual” como a “espiritualidade laica”, serão indispensáveis no diálogo entre as culturas na emergência do BRIC, e provavelmente a sua defesa segura contra as clivagens religiosas e políticas, provocadas pela acção do bloco dominante dos EUA, num momento em que temem perder a sua hegemonia no mundo.

V

A quebra do paradigma dominante americano e a revolução “epistemológica” dos blocos emergentes

A incerteza estratégica e a falta de uma constante transparência ética por parte dos Estados Unidos, relativamente ao Iraque e à “guerra ao terrorismo”, estão a criar o espaço e o tempo adequados para a justificação de duas emergências globais: o BRIC e o bloco Neo-euroasiático (NEA). Por outro lado, “a arrogância sistemática”, a “atitude fundamentalista” que têm desenvolvido como parte da sua diplomacia e “o menosprezo pelos cidadãos estrangeiros em relação aos americanos, mesmo de países aliados” (L. Santos, 2007, p. 33), mostram uma instabilidade psicológica e uma desordem da realidade que favorece e justifica a voz das culturas e das filosofias mais antigas das zonas do Mediterrâneo (Médio Oriente) e da Eurásia. E, neste sentido, o peso da tradição cultural e linguística, como a unidade pan-asiática resultante de uma história ancestral, serão fundamentais no futuro próximo, numa perspectiva de redefinição da geopolítica global da Eurásia; as relações entre a Europa e a Ásia central que outrora existiam graças à rota da seda, serão novamente lançadas pelos mesmos caminhos da

Globalização e da procura de novas fontes de energia⁷. Este facto nenhuma nação poderá impedir e a razão fundamental do novo evento está intimamente relacionado com a dinâmica fractal da história da humanidade.

Os sinais destes novos acontecimentos que já se levantam no horizonte, têm aumentado o estado de nervosismo e de instabilidade ao país dominante (EUA) na conjectura actual. Pela sua continuada prática estratégica já conhecida de todos os intervenientes internacionais, pode adivinhar-se uma continuada atitude de ingerência no equilíbrio político da Eurásia (estendendo-se ao Irão, ao Afeganistão e aos países limítrofes) e Médio Oriente (como já aconteceu com o Iraque). Conjecturamos assim que os EUA, com receio de perderem não só a sua capacidade militar como a sua posição dominante, venham a incentivar as clivagens religiosas no seio das religiões dominantes do BRIC e do NEA, como forma de os enfraquecer prematuramente e deste modo tentar prolongar o seu poder e o seu paradigma⁸. Assinalemos ainda como o apoio tácito e militar prestado aos afegãos para combater os russos (1979-1989) originou, posteriormente, a emergência dos Talibãs aos quais se juntou Osama bin Ladin; como e porquê os EUA se interessaram particularmente em prestar ajuda militar ao Quirgizistão em 2001, depois deste país (maioritariamente islâmico) ter adquirido autonomia no seguimento da liberalização proporcionada pela Perestroika, apesar de sustentarem que a sua presença neste país se liga à contenção do fundamentalismo afegão; e igualmente como as rebeliões islâmicas em território russo (nomeada-

⁷ A revolução tecnológica relacionada com as energias alternativas poderá ser um dos preponentes mais fortes de coesão entre a Europa (CEE e leste europeu) e a Ásia. Neste sentido, protocolos celebrados entre agências de investigação europeia e, por exemplo, o International Science & Technological Center (Rússia), o Novosibirsk Scientific Center of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences e outros, podem ser uma via de vitalidade económica e tecnológica, num esforço de construir uma unidade entre a Europa comunitária e o NEA.

⁸ Para a composição e tendências religiosas dos países integrantes do BRIC e do NEA, cf. o nosso artigo “Segurança e estratégia no concerto das nações”.

mente na Chechnya), ao desestabilizarem o poder central e administrativo do Kremlin, pondo em causa a sua autoridade política e militar na região, favorecem confortavelmente a influência americana no quadro político estratégico, contribuindo para justificar os meios que usam para combater o terrorismo internacional de forma pouco clara⁹. O resultado desta prática estratégica de ingerência (*intelligence*) tão pouco recomendável sob o ponto de vista ético, político e filosófico não será diferente se ela se abater implacavelmente sobre o BRIC e o NEA. A energia dispendida com o labor de arquitectar o desequilíbrio internacional para beneficiar interesses de grupos privados será maior e mais doloroso do que o investimento em diplomacia, em informação e formação num quadro de Globalização, cosmopolitismo, democracia e de paz.

Ao contrário do que possa transparecer a partir do que acabamos de referir, o que verdadeiramente nos preocupa não é a análise política e estratégica por si só, mas a integridade e independência dos povos no concerto das nações, dentro de uma compreensão mais vasta, mais fraterna, mais ética e numa perspectiva espiritual laica de dimensão antropocósmica – princípios aliás defendidos e pelos quais morreu Ahmad Shah Mas’ud (o “Leão de Panjshir”), o mais importante émulo do fundamentalismo afegão e um cidadão do mundo – princípios já definidos anteriormente pelos conceitos de “cavalaria espiritual” e de “espiritualidade laica”

A unidade cultural e espiritual dos povos baseia-se fundamentalmente na identidade traçada pelas línguas e pelos ritos, mas a Globalização não significa o seu desmembramento nem a perda da memória colectiva e da sua história. Para uma Globalização estável e duradoira devem concorrer todas as identidades tal como se afirmam e, acima de tudo, a sua coerência espiritual e filosófica como garante de estabilidade, como imagem de uma psicologia do colectivo onde todos os cidadãos se igualem e se sintam abrigados. Esta espiritualidade laica, a que já nos referimos numa comunicação re-

⁹ Vid. o caso dos voos da CIA sobre na Europa.

cente¹⁰, é fundamental para garantir a afirmação dos estados no concerto das nações, na defesa dos seus interesses em prol de um bem comum, porque ela é fundamentalmente o elã dessa *oikos* que nos abriga. Compreende-se assim como será desastrosamente nefasto, não só para as nações e povos visados como para todo o *ecúmeno*, se uma nação de entre todas as da terra, decidir para seu próprio benefício destruir a alma identitária de um outro povo. Seja qual for o povo ou a nação, a simples razão de existir faz dele (ou dela) parte integrante de todos nós – na história, na antropologia, na língua, na psicologia e na genética. Desmembrar uma cultura aniquilando-lhe o espírito, é criar clivagens fractais na evolução da humanidade, com efeitos imprevisíveis no nosso percurso espaço-temporal.

Por isso, há que entender num contexto social e histórico, que estas clivagens fractais actuam na matriz humana (antropocósmica) e que clivagens fractais, provocadas pela imposição política de grupos privados e de natureza destrutiva ao nível da memória e do espírito (ou do psiquismo colectivo), ao conduzirem a humanidade através de um comportamento dinâmico não linear ao longo da história – a que justamente a física e a matemática designam por *Teoria do Caos* – têm, através dessa mesma vontade política, deixado um rasto de sangue, de miséria, de pobreza e de infelicidade crónicas na memória da humanidade. Ora, o conhecimento das equações fractais tem hoje em dia uma aplicabilidade reconhecida e são um método usado quer em simulação económica e política como em estratégia militar, mas isso não significa que, ao termos descoberto este fenómeno natural no nosso universo tridimensional, possamos simplesmente brincar com as leis fundamentais da matéria, só para favorecer o interesse privado de alguns seres humanos em detrimento de toda a humanidade¹¹.

¹⁰“Para uma fenomenologia do homem, uma fenomenologia do religare. A emergência da espiritualidade laica no contexto de uma estratégia internacional”, I Congresso de Ciência das Religiões, João Pessoa (Brasil), 16 de Julho de 2007.

¹¹A teoria fractal foi apresentada pela primeira vez por Leibniz (séc. XVII), e teve a sua evolução com Karl Weierstrass (1872), Hegel von Koch (1904), Waclaw Sierpinski

Parece assim, que há ainda dois níveis de análise e de simulação entre os analistas como entre os estrategas: uma fractal, a outra de antropologia política. Esta última, a mais frequente, não tem em conta a massa crítica gerada pelo “efeito borboleta” e debruça-se essencialmente sobre os problemas regionais que parecem ter originado os conflitos, sem ter uma percepção das interacções globais das culturas e das civilizações num nível de massa mais abrangente, mas nem por isso menos influenciável. Esta falta de percepção a nível de fracturas globais (dentro do conceito da teoria do caos e do efeito borboleta), levou os EUA a criarem uma insustentável situação no Iraque para a qual o resultado final será sempre negativo, quer fiquem mais tempo no terreno quer abandonem já a região.

Se por um lado a análise estratégica militar e cultural (religiosa) feita sobre o Iraque, partindo de modelos de antropologia política, pode simplesmente organizar as leituras e a hermenêutica da situação, auxiliando as elites militares a prepararem-se para a actuarem da forma que acham correcta, por outro, estes mesmos modelos têm-se demonstrado redutores e ineficazes (D. Kilcullen, 2007abc). As fracturas, que ocorrem historicamente a nível das sociedades tradicionais e dos grupos religiosos, encontram-se num contexto de fracturas dentro do seu próprio mundo existencial e evoluem num universo de caos próprio; a intervenção de forças culturais, espirituais e politicamente exógenas (como no caso dos EUA no Iraque, ou até no Vietname) faz transcender as fracturas regionais de forma quântica para o plano do caos global, onde a periodicidade dos acontecimentos regionais passam a fazer parte de um efeito borboleta à escala global. Ora, é exactamente isto que tem vindo a acontecer na história da humanidade, principalmente a partir do mo-

(1915), Henri Poincaré (1854-1912), Félix Klein (1849-1925), Paul Pierre Lévy (1938), Pierre Fatou (1878-1929), Gaston Júlia (1893-1978), Lewis Fry Richardson (1881-1953) e Benoit Mandelbrot (1924-). A sua evolução com Karl Weierstrass (1872), Hegel von Koch (1904), Waclaw Sierpinski (1915), Henri Poincaré (1854-1912), Félix Klein (1849-1925), Paul Pierre Lévy (1938), Pierre Fatou (1878-1929), Gaston Júlia (1893-1978), Lewis Fry Richardson (1881-1953) e Benoit Mandelbrot (1924-).

mento em que os impérios transferiram as suas influências além das fronteiras políticas e ultrapassaram o nível das suas competências culturais e políticas. O caso dos EUA é já paradigmático.

A “guerra ao terror”, tal como os EUA defendem e num conceito de contra-insurreição global, parte do princípio de que o ocidente está a ser atacado nos seus interesses (mesmo se estes se encontram em território considerado hostil), só que este “ocidente” é, essencialmente, anglo-saxónico. Trata-se, portanto, de uma “endemia” resultante da exportação de um paradigma dominante chamado Estados Unidos da América e Inglaterra (incluindo o Commonwealth) para o resto do mundo – não há, porém, um só modelo de democracia que sirva a todos os Estados, porque precisamente cada cultura tem as suas idiossincrasias e a sua espiritualidade. O paradigma dominante da civilização ocidental, que dantes residia na Europa e que Karl Popper considerava como a melhor sociedade de todas, foi transferido para a América do Norte durante a revolução francesa. Enquanto as insurreições internas da nação americana não transbordaram as suas fronteiras políticas – como as rebeliões índias contra a perda dos seus territórios e a guerra civil – a sua atenção não se virou para o mundo. Foi só a partir do final da Segunda Grande Guerra que os EUA e os outros países tomaram consciência de uma Globalização política e estratégica pancontinental.

O modelo grego como síntese de um choque de culturas mediterrâneas repetiu-se até à construção da Europa (passando por Roma e pela cultura árabe) e foi transferido para os EUA, mas isso não significa que a outra metade do mundo (a oriental) tenha menos peso ou seja menos paradigmática do que a cultura ocidental. A emergência do BRIC e o próprio NEA são exemplos dos novos paradigmas culturais, com os quais iremos lidar em breve prazo, e seria um erro desastroso se o paradigma vigente considerasse estes dois blocos emergentes como hostis aos seus interesses e, de forma subtil, agisse estrategicamente com eles como tem feito com Iraque ou com o Afeganistão.

O facto dos analistas políticos e os estrategas militares considerarem os “rebeldes Talibans” destes países como não sendo “particularmente religiosos”, indicia cada vez mais que, com tal afirmação, pretendem distanciar-se da responsabilidade moral de desenvolverem acções militares de contra-insurreição. Porém, tal afirmação (ou desculpa) não impede que os respectivos povos sejam atingidos no mais profundo das suas identidades religiosa e espiritual. Tal como afirma Kilcullen, “há um problema empírico com toda a noção de insurreição “religiosa”, desde que quase todas as insurreições históricas incluam uma forte dimensão religiosa e, portanto, não é claro que “insurreições religiosas” discretas existam de facto como um fenómeno observável” (D. Kilcullen, 2007ac). Há de facto um problema empírico, mas se Talibans (sunitas ou xiitas) são ou não homens de fé inabalável no Alcorão, é um problema que se põe com a mesma ambiguidade entre as tropas americanas: se são profundamente cristãs ou não – em qualquer dos casos, nem uns nem outros, se o fossem, defenderiam tal guerra e, nesse caso, passariam a ser cavaleiros de uma espiritualidade laica. Convenhamos que o “problema empírico” é irrelevante! Não se trata de mais ou menos religiosidade, mas sim de uma maior ou menor ausência de Ética. O problema é essencialmente outro e não tem a sua origem genérica nos “Talibans”, sejam eles quais forem.

Quer terroristas “Taliban”, como terroristas nascidos da sociedade norte-americana (não importa a proveniência), apresentam (ou podem apresentar) uma síndrome geralmente designada por “puritanismo compulsivo de Millon” (T. Millon, 2000). Foi esta síndrome que definiu o perfil de Mohamed Atta, extensível a todos os terroristas urbanos de forma geral (incluindo os terroristas urbanos e hodiernos da sociedade civil). Trata-se de uma dupla ambivalência entre obediência e desafio, caracterizada pelas defesas que a dualidade de uma personalidade provocadora oferece e pela formação reactiva contra pensamentos reprimidos e sádicos derivados de impulsos nocivos. A definição é esclarecedora, e embora ela seja aplicável (com muito esforço) a todos os Talibans,

não justifica que a intervenção no Iraque ou no Afeganistão seja para punir “delinquentes”, a não ser que a “guerra ao terror” seja uma terapia psicanalítica em massa. Como em teoria (segundo a síndrome de Millon) qualquer terrorista urbano sofre deste mal, devemos depreender que os EUA se encontram na mesma situação em que o império romano se deparou quando ruiu: revoltas internas, descontentamento popular, fractura territorial, etc. E neste caso, compreender-se-á a razão do aumento assustador dos assassinios civis em grande escala, quer entre adultos como entre jovens adolescentes, sem razão aparente.

É evidente que nem “Talibans” nem cidadãos anónimos americanos constituem um exército celular, treinado secretamente por uma mente perversa para destruir o paradigma vigente do mundo ocidental. O que existe é um profundo descontentamento geral (global), em relação ao paradigma e, como todos os paradigmas, um dia caem. Chama-se a este fenómeno a “quebra do paradigma vigente”. Os grupos armados classificados como “Talibans” (que poderiam ser “Millonianos”) representam essa revolta e frustração das culturas orientais face ao paradigma cultural imposto, e contra uma Globalização sem perspectiva humanística.

As novas forças representadas pelos blocos emergentes do BRIC e do NEA, que têm na velha Europa referências de continuidade, de língua, de ciência, de estabilidade e de síntese continuada, representam uma verdadeira revolução “epistemológica”, no sentido em que, se não se perderem pelo caminho da história (como parece encontrarem-se os EUA), se compreenderem o significado da antiga filosofia de uma “cavalaria espiritual” e de uma “espiritualidade laica”, então poderão contribuir para essa nova síntese da humanidade, consubstanciando o princípio da transcendentalidade do indivíduo (na matriz oriental) com a transcendência do colectivo do pensamento ocidental. Este seria o melhor ideal de uma humanidade como a nossa e o albergue de uma verdadeira Paidéia.

Bibliografia

- ALVES, Adalberto
2007 – *Portugal e o Islão Iniciático*, Lisboa, Ésquilo.
- AMARAL, Diogo Freitas
2002 – *Do 11 de Setembro à guerra do Iraque*, Bertrand Editora, Lisboa.
- ATTALI, Jacques
2007 – *Breve História do Futuro*, Lisboa, Dom Quixote.
1997 – «La part du risque», in *Le Revenu Français*, 23 de Janeiro.
1994 – «Les cinq prochaines guerres», in *Le Revenu Français*, Agosto.
- DIX, Steffen
2006 – «Da crítica à sociologia da religião: uma viragem e seu impacte sócio-cultural», in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano V, n.º 9/10, pp. 9-24.
- HUNTINGTOM, Samuel
1996 – *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.
- JOLIS, Alan
2003 – *Banker of the Poor: micro-lending and the battle against world poverty*, New York, Public Affairs, pp. 46-49.
- KILCULLEN, Dave
2007a – «A framework for thinking about Iraq Strategy», in *Small Wars Journal Blog*, 12 de Janeiro.

- 2007b – *Dead End: Counterinsurgency Warfare as Military Malpractice*, 15 de Abril.
- 2007c – «Religion and Insurgency», in *Small Wars Journal Blog*, 12 de Maio.
- 2007d – «Anatomy of a Tribal Revolt», in *Small Wars Journal Blog*, 29 de Agosto.
- MATA, A. S. Nunes
 2000 – *Ser, Ter e Poder. O Hospital do Espírito Santo nos finais da Idade Média*, Lisboa, Edições Magno.
- MILLON, Theodore
 2000 – *Personality Disorders in Modern Life*, New York, John Wiley and Sons.
- MIRIBEL, Elisabeth
 2001 – «Un siècle religieux». *Valeurs Actuelles*, n.º 3395, 21 Décembre.
- MOREIRA, Adriano
 2006 – *A Paz e o Multiculturalismo, discurso no Doutoramento Honoris Causa atribuído a Aga Khan*, Universidade de Évora, 12 de Fevereiro.
- ORTEGA Y GASSET, José
 1982 – *La rebelión de las massas*, Madrid, Alianza Editorial.
- POPPER, Karl R.
 1989 – *Em Busca de um Mundo Melhor*, Lisboa, Editorial Fragmentos.
- PSELLOS, Michael
 1953 – *Chronographia*, Yale, University Press.
- PURUSHOTHAMAN, Roopa; WILSON, Dominic
 2003 – «Dreaming with BRICs: The Path to 2050», in Goldman Sachs, *Global Economics Paper*, n.º 99.
- REIS, M. Fátima Reis
 2001 – *Os Expostos em Santarém. A Acção Social da Misericórdia (1691-1710)*, Lisboa, Edições Cosmos.
- ROLO, J. M.
 2000 – In *A Globalização Societal Contemporânea e o Espaço Lusófono. Mitideologias, Realidades e Potencialidades*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, pp. 65-73.

SAMPAIO, Jorge

2006 – «Sociedade Cosmopolita, Segurança Humana e Direitos em Sociedades Plurais e Pacíficas», discurso no Doutoramento *Honoris Causa* atribuído a Aga Khan, Universidade de Évora, 12 de Fevereiro.

SANTOS, José Loureiro

2007 – «Tempos de incerteza estratégica», in *Público*, Quarta-feira, 22 de Agosto, p. 33.

STEINER, George

2005 – *A Ideia de Europa*, Lisboa, Gradiva.

TEIXEIRA, Alfredo

1997 – *Entre o crepúsculo e a aurora: modernidade e religião*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.

TOFFLER, Alvin

1980 – *A terceira vaga*, Lisboa, Livros do Brasil.

1970 – *Choque do futuro*, Lisboa, Livros do Brasil.